



Journal des anthropologues

Association française des anthropologues

124-125 | 2011

Les rapports de sexe sont-ils solubles dans le genre ?

Relations familiales et rapports sociaux de sexe au Mali

Family Relationships and Gender Relations in Mali

Nehara Feldman



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/jda/5665>

DOI : 10.4000/jda.5665

ISSN : 2114-2203

Éditeur

Association française des anthropologues

Édition imprimée

Date de publication : 1 mai 2011

Pagination : 199-220

ISSN : 1156-0428

Référence électronique

Nehara Feldman, « Relations familiales et rapports sociaux de sexe au Mali », *Journal des anthropologues* [En ligne], 124-125 | 2011, mis en ligne le 01 mai 2013, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/jda/5665> ; DOI : 10.4000/jda.5665

Journal des anthropologues

RELATIONS FAMILIALES ET RAPPORTS SOCIAUX DE SEXE AU MALI

Nehara FELDMAN*

Dans les études des systèmes de parenté qui ne se revendiquent pas féministes, « ego » est presque sans exception considéré comme appartenant à la catégorie « hommes » et l'analyse porte principalement sur les rapports d'« ego » avec les membres appartenant à la catégorie « hommes » de son lignage. L'approche féministe développée par exemple par les éditrices de l'ouvrage *Gender and Kinship* (Collier & Yanagisako, 1987) appelle, elle, à considérer en premier lieu les rapports familiaux comme des rapports de pouvoir. Elle incite ensuite à examiner la différence entre les positions des membres de la famille faisant partie de la catégorie sociale « hommes » et celles des membres faisant partie de la catégorie sociale « femmes ». Pour ce faire, partant de l'idée que la base matérielle des rapports de genre est le travail, l'anthropologie féministe rejette le terme de « répartition des tâches » entre les sexes et insiste sur le fait qu'il s'agit plutôt d'une division sexuelle du travail. En fait, selon l'anthropologie féministe, l'organisation du travail ne traduit pas « une complémentarité des tâches mais bien la relation de pouvoir des hommes sur les femmes (Mathieu, 1991 ; Tabet, 1998) » (Kergoat, 2004 : 36). Elle est caractérisée par deux principes : « Le principe de séparation (il y a des travaux d'hommes et des travaux de

* Centre de sociologie européenne – 190-198 avenue de France
75013 Paris
Courriel : neharaf@yahoo.fr

femmes) et le principe hiérarchique (un travail d'homme "vaut" plus qu'un travail de femme) » (Kergoat, *ibid.* : 36). Enfin, des concepts comme la « consubstantialité » des rapports sociaux (Kergoat, 2001) ou l'« intersectionnalité » des systèmes d'oppression (Crenshaw, 1989) sont très enrichissants dans toute analyse des rapports de genre.

Nous proposons de démontrer à travers le présent article les apports des outils conceptuels forgés dans le contexte féministe occidental à notre recherche anthropologique. Il s'agit d'une étude portant sur les rapports sociaux de sexe au sein d'une société d'Afrique de l'Ouest caractérisée par une forte mobilité géographique. Ce travail s'appuyait en particulier sur l'étude des relations intrafamiliales entre membres (hommes et femmes) d'un segment de lignage originaire du village de Bako¹ (Mali) et dispersé sur plusieurs territoires. Les principaux lieux actuels de résidence de ses membres sont la région parisienne, Bamako et évidemment le village lui-même.

Ce village d'environ 600 habitant-e-s se situe dans la région de Kayes, au bord du fleuve Sénégal. Il a été fondé vers 1860 et la plupart de ses habitant-e-s actuel-le-s (ou de leurs ascendant-e-s) s'y sont installé-e-s au milieu du XX^e siècle. Le principal site de l'enquête au village était le *lou-o*² de l'actuel *galotigo*³, Kalilou Dagnoko, qui est l'un des petits-fils du fondateur du village. Dans cet article nous centrons notre regard sur ce lieu.

L'adoption d'une perspective féministe dans l'analyse des rapports entre les membres (hommes et femmes) de l'unité familiale s'est traduite par les démarches suivantes : exploration de la signification des principes patrilineaire et patrilocal sur les possibilités des femmes à négocier leur place au sein de l'unité familiale ; examen des effets directs de l'organisation familiale des activités et plus précisément de la division sexuelle du travail sur les positions sociales des femmes ; mise en lumière des divisions et

¹ Il s'agit d'un nom fictif.

² En khassonké : unité domestique.

³ En khassonké : chef de village.

des hiérarchies entre les femmes d'une même unité familiale de résidence ; tout cela dans le but de mieux saisir la marge de manœuvre que cette configuration familiale offre aux femmes.

Au sein d'un « puzzle patrilinéaire »⁴

Dans notre travail de recherche l'attention portée à la position sociale d'« ego » appartenant à la catégorie sociale « femmes » a révélé la situation particulière des femmes dans un milieu marqué par la domination masculine et régi par la conjoncture d'un principe de filiation patrilinéaire et d'un principe de résidence patri/virilocale. Bien que contraintes de déménager auprès de leurs maris, les femmes, même après leur mariage, continuent à appartenir à leur propre lignage. Par conséquent, elles sont perçues en permanence comme des étrangères chez leurs époux.

Cette conjoncture produit une situation que Nicole-Claude Mathieu désigne par le terme « puzzle patrilinéaire » et qu'elle décrit ainsi : « La conjonction entre : la séparation de son lignage paternel d'appartenance, le fait qu'elle n'avait de toute façon qu'un rôle limité à y jouer, le fait qu'elle produise des enfants étrangers, comme simple courroie de transmission mâle dans le lignage de son mari, et le fait que tout le travail qu'elle accomplit par ailleurs n'est considéré que comme une annexe de son travail de procréation, tout cela crée ce qu'on devrait bien appeler le puzzle patrilinéaire. Puzzle qui pour la femme se présente, non sous la forme de pièces d'autorité à assembler, mais sous celle d'un bloc compact d'autorité imposée, d'où il lui faut tenter de détacher (notamment par ce qu'on appelle "stratégies féminines") quelques parcelles pour former une sorte de "Moi mineur" » (1991 : 173).

Cette position de double appartenance (ou d'absence d'appartenance) est particulièrement compliquée à gérer. Je me limiterai à trois éléments pour illustrer cette difficulté.

Le croisement du principe de filiation patrilinéaire et du principe de résidence patri/virilocale signifie pour le sujet de la

⁴ Expression utilisée par N.-C. Mathieu (1998 : 53).

catégorie « femmes » l'absence de chez soi et la menace constante d'être renvoyée.

Durant leur jeunesse, cette menace est aussi présente dans le quotidien des garçons. Néanmoins, dans un contexte où l'honneur familial est particulièrement sensible quand il s'agit du comportement des jeunes filles, le père tient à ce que rien dans leur conduite ne puisse lui être reproché. Parallèlement, ceux et celles qui cherchent à déshonorer une famille sont à l'affût de toute faille qu'ils ou elles pourraient repérer dans la conduite des filles. Ceci explique le droit que s'arroge le père de les sanctionner sans commune mesure avec les sanctions qu'il applique aux membres de la famille appartenant à la catégorie sociale « hommes » et par conséquent l'omniprésence dans leur quotidien de la menace d'expulsion. Pour les hommes cette situation se limite à la période de leur jeunesse. Les femmes sont soumises, dans un premier temps, à un homme en position de « père » qui détient le pouvoir de les expulser ; par la suite ce pouvoir passe aux mains de leurs maris.

La répudiation est interdite par le code du mariage malien. Mais dans le milieu étudié, elle peut toujours être appliquée puisque la plupart des mariages sont célébrés par un imam. Lorsque les épouses sont renvoyées, elles doivent abandonner leurs enfants qui appartiennent à la famille du mari, selon le système patrilinéaire que la législation malienne reconnaît.

Bally Dagnoko, un petit-fils du fondateur du village, vit depuis plus d'une vingtaine d'années en France. Il a renvoyé sa première épouse, Aissatou, qui a dû retourner dans son village natal. Ses trois fils aînés sont restés dans le *lou-o* de leur père au village. Bally a autorisé Aissatou à emmener avec elle leur plus jeune fille qu'elle allaitait, et à la garder auprès d'elle ; par contre pour revoir ses fils, elle devait revenir en visite au village. Pendant son séjour, elle était accueillie par des voisins. Selon une de mes interlocutrices, la co-épouse d'Aissatou ne voulait pas s'occuper d'eux, raison pour laquelle durant leur enfance ils venaient régulièrement prendre leur repas dans le *lou-o* de Kalilou, le *galotigo*. C'est la troisième épouse de Kalilou, Kila, qui lavait leur linge.

Dans le contexte migratoire, la sanction de l'expulsion peut prendre une tournure encore plus difficile à gérer dans les cas où le

lieu de résidence du couple est dissocié du *lou-o* du *lou-otigo* du mari.

Si le mari a fait venir son épouse auprès de lui et qu'il décide de la renvoyer, celle-ci ne retourne pas dans le *lou-o* de son père : elle doit s'installer dans le *lou-o* des parents du mari. C'est ce qui est arrivé à Amini⁵, l'une des femmes du lignage rencontrée au village.

Au moment de son mariage, son mari Momo vit déjà au Gabon. Il vient se marier au village et repart peu après. Il est convenu qu'Amini le rejoigne. Elle part d'abord à Bamako, puis à Libreville. Durant leur cohabitation au Gabon, ils n'arrêtent pas de se disputer. Momo décide alors de renvoyer Amini au village, dans le *lou-o* de son père. À son retour, Amini entre en conflit permanent avec l'un des frères de son mari, qui n'hésite pas à la corriger en la frappant⁶.

Le renvoi dans le *lou-o* du père du mari est un nouveau mode de sanction, apparu dans le contexte migratoire. Il offre au mari la possibilité de se séparer de son épouse sans pour autant qu'une rupture soit prononcée. La famille du mari continue à bénéficier des prestations de la belle-fille, qui peut être exposée à une exploitation intense en l'absence d'un médiateur – ce rôle échoit au mari – qui pourrait veiller à ce que la répartition du travail entre les belles-filles du *lou-otigo* soit équitable.

Outre le fait de vivre en permanence avec le risque de se faire expulser, les femmes qui n'ont pas de chez soi sont prisonnières de la situation, sans espace définitif d'accueil. Notons à ce sujet que lorsqu'un homme ou un autre membre de son *lou-o* bat une épouse et la blesse grièvement, il est habituel qu'elle parte chercher refuge auprès de ses parent-e-s. Un terme bambara désigne cette pratique : *suuté* (de *so* = maison, et *té* = marque de négation)⁷. Mais quelle que soit la gravité de son état physique, son accueil est temporaire,

⁵ Née à Ségou en 1978, Amini a grandi chez ses grands-parents dans un village voisin. Elle a été scolarisée jusqu'à la cinquième classe, mais a été retirée de l'école pour être mariée.

⁶ À plusieurs reprises, Amini s'enfuit à Bamako. Mais à chaque fois on l'oblige à retourner dans le *lou-o* du père de son mari.

⁷ Une pratique dont le contexte migratoire limite la possibilité, surtout lorsque le couple réside loin d'autres membres de la famille de l'épouse.

le temps de soigner les blessures et de « calmer la situation » (selon les termes utilisés par un de mes interlocuteurs). Dès que l'épouse arrive chez ses parent-e-s, une démarche pour réconcilier le couple est entamée. Des représentants du père de l'épouse discutent avec le mari et son *lou-otigo* et présentent des excuses. À son tour le mari exprime ses regrets. Et les deux partis prennent l'engagement que cette situation ne se reproduira pas. Puis la femme reçoit l'ordre de retourner auprès de son mari. Le récit de Kala Touré que j'ai rencontrée au village, illustre d'une manière dramatique les conséquences de ce manque de « chez soi » :

Kala Touré, âgée d'une vingtaine d'années, est la cadette des deux filles de Salama Dagnoko et de Saïd Touré. Salama était la deuxième des trois épouses de Saïd Touré. Selon Salama, ils ont divorcé⁸ suite à une série de disputes. Un an après, le père de Salama l'a mariée avec Saïd Sanogo. Ce dernier était déjà marié et avait des enfants de sa première épouse.

Vers l'âge de 15 ans, son père a retiré Kala de l'école pour la donner en mariage à Youssouf, un homme du village qu'elle connaissait à peine. Kala a très mal supporté son installation dans le *lou-o* de son mari, à tel point qu'elle a voulu retourner vivre auprès de son père. Youssouf était prêt à accepter un divorce, à condition que l'argent dépensé par sa famille pour la célébration du mariage soit remboursé. Le père de Kala a refusé toute négociation et a ordonné à sa fille de rester dans le *lou-o* de son mari et d'assumer son rôle d'épouse. Mais avec ou sans divorce, Kala était décidée à partir. Comme son père refusait de l'accueillir dans son *lou-o*, elle a cherché refuge auprès de sa mère, Salama, dans le *lou-o* de son nouveau mari. Salama à son tour a refusé de l'accueillir. Elle disait que si elle laissait Kala entrer dans son *lou-o*, son mari les expulserait toutes les deux. Kala n'avait plus d'autre choix que de quitter le village. Quelques mois plus tard, lorsqu'elle s'est rendue compte qu'elle était enceinte, elle est revenue au village. En raison de sa grossesse le mari de sa mère a accepté de l'accueillir chez lui. Kala est alors parvenue à divorcer d'avec Youssouf et on l'a mariée avec un autre homme⁹. Kala est partie s'installer dans le *lou-o* de son nouveau mari après le sevrage de sa fille qu'elle laissa avec sa mère.

⁸ Au moment du divorce, les deux filles étaient encore très jeunes et Saïd Touré a accepté de les laisser partir vivre auprès de leur mère.

⁹ C'est probablement cet homme (ou son *lou-otigo*) qui a remboursé à Youssouf les frais dépensés pour la célébration du mariage.

Les grossesses hors mariage sont socialement mal vues et, autant qu'une fuite, elles réduisent les possibilités de se réintégrer et de retrouver un mari. Mais dans le cas présent, il semble que ce soit justement parce qu'elle était enceinte que Kala a été admise à nouveau au village. Et c'est uniquement pour cette raison que le mari de sa mère a accepté de l'accueillir. Ce que souligne ce récit est le fait que Kala n'a pu trouver refuge dans aucune famille du village. Sa propre mère ne pouvait la protéger, sous peine d'être elle-même expulsée du *lou-o* de son mari. Aux yeux de l'entourage, aucune raison valable ne justifiait un *suuté*.

Cette position d'étrangère chez leur mari a des conséquences sur l'opportunité pour les femmes d'accéder ou non au numéraire : en règle générale, aussi bien au village qu'en ville, le mari n'y voit pas grand intérêt car l'usage veut que l'argent qu'elles gagnent soit, au moins en partie, envoyé à leurs propres familles. Ceci nous amène à examiner maintenant d'une manière plus approfondie un autre élément mentionné plus haut qui ressort de la position décrite par Nicole-Claude Mathieu : celui qui concerne la manière dont les épouses et leurs filles sont introduites dans l'organisation du travail de l'unité domestique où elles s'installent suite à leur mariage.

L'organisation du travail au sein de l'unité domestique : « répartition » des tâches ou « division » du travail entre les sexes ?

Dans sa théorie des systèmes de parenté, Claude Meillassoux nous prévient : « Ce qu'on appelle "parenté" est une institution sociale qui ne se fonde pas sur des données "structurales" et génétiques, mais historiques. La parenté régit les rapports individuels dans la perspective d'une pratique de la reproduction sociale du groupe considéré » (2001 : 43). Ainsi, dans ses analyses des cellules sociales fondées sur l'agriculture manuelle d'autosubsistance, Meillassoux montre le rapport entre le mode de production et l'organisation du système de parenté. Cependant l'analyse qu'il propose porte uniquement sur l'impact de la production sur les statuts des membres masculins de l'unité domestique.

Que révélerait une optique qui prendrait en compte également les effets du mode d'organisation du travail au sein des *lou-ow* villageois sur les positions sociales des femmes ?

Dans la plupart des *lou-ow* du village, actuellement, l'économie domestique repose sur deux séries d'activités :

- Une série d'activités permettant la reproduction des membres du *lou-o* et de leur force de travail. Il s'agit : de la majeure partie de l'agriculture céréalière ; d'une partie minime du maraîchage et de l'arboriculture ; des activités liées à l'« entretien corporel et matériel » (Guillaumin, 1992 : 30) de l'ensemble des membres du *lou-o* ; des activités liées à la reproduction (le coït, la grossesse, l'accouchement, l'allaitement).

- Une série d'activités génératrices de revenus permettant l'acquisition de produits sur le marché. Il s'agit : d'une partie de l'agriculture céréalière ; de la majeure partie du maraîchage et de l'arboriculture. L'économie de certains *lou-ow* repose également sur l'argent envoyé par leurs membres installé-e-s à l'extérieur du village.

Centrons d'abord notre regard sur l'activité agricole. En fait, il s'agit de la seule activité qui concerne l'ensemble des membres du *lou-o*, ce qui permet d'examiner l'existence ou l'absence de caractéristiques spécifiques de certaines opérations en rapport avec la catégorie sociale qui les exécute. Plus généralement, comme le signale Claude Meillassoux à propos d'autres milieux ruraux, il s'agit de l'activité qui « détermine l'organisation sociale générale à laquelle les autres activités économiques, sociales et politiques sont subordonnées » (Meillassoux, 1975 : 60).

Les études portant sur les zones rurales touchées par les mouvements migratoires des hommes décrivent souvent une réorganisation du travail agricole, qui se traduit par une nouvelle répartition des tâches entre les sexes¹⁰. À Bako, il n'en est rien.

¹⁰ À titre d'exemples, voir Cheikh Oumar Ba (1996) à propos de la moyenne vallée du fleuve Sénégal (côté sénégalais). Plus généralement pour cette région, voir Lavigne-Delville (1991). Et ailleurs, voir

Dans les *lou-ow* où une femme se retrouve seule avec ses filles, les travaux réservés aux hommes sont exécutés soit par des ouvriers agricoles, soit ponctuellement par d'autres hommes du village à titre bénévole. Dans la plupart des *lou-ow*, le départ des hommes est organisé de manière à ce qu'ils soient remplacés par d'autres hommes qui prennent en charge les travaux qui leur sont réservés.

Dans chaque *lou-o*, les cultures céréalières concernent l'ensemble des membres de la famille (tous statuts confondus)¹¹. Le *lou-otigo* qui contrôle l'activité agricole est parfois dispensé des efforts physiques. Femmes et hommes du *lou-o* exécutent des tâches concernant l'ensemble des cultures destinées à la consommation familiale. Cependant, les champs de mil – gros ou petit, il est considéré comme l'aliment de base – sont placés sous la responsabilité des hommes. Quant aux parcelles d'arachide, elles sont placées sous la responsabilité des belles-filles du *lou-otigo*¹² car la graine, qui entre dans la préparation des sauces, est classée comme secondaire. En outre, dans certaines familles, les femmes peuvent vendre une partie de la récolte de ces champs pour leur propre bénéfice. En ce qui concerne les champs de maïs, ceux destinés à la consommation familiale sont cultivés par les hommes, alors que ceux cultivés par les femmes le sont pour leur propre bénéfice.

En ce qui concerne les cultures de rente, les épouses du *lou-otigo* et ses belles-filles font du maraîchage à titre individuel, pour leur propre bénéfice¹³. Elles se livrent à cette activité sur des

Rodenburg (1997) concernant les zones rurales au nord Tapanuli en Indonésie.

¹¹ Les cadets masculins qui sont partis à Bamako ou à Kayes poursuivre leurs études ou pour un emploi temporaire retournent chaque année au village pour les travaux de l'hivernage.

¹² Comme le remarquent Pollet et Winter dans les villages soninkés de la région : « À l'arachide, qui est produite par les femmes surtout, ne s'attache aucun prestige » (1971 : 147).

¹³ Les cultures de maraîchage destinées à créer des revenus individuels dépendent de l'initiative de chaque femme et ne sont pas l'objet de contrôle ou de contraintes affichés.

lopins de terre qui leur sont attribués par leur *lou-otigo* ou sur des parcelles prêtées par d'autres villageois. Les jeunes filles participent généralement aux travaux agricoles sur les parcelles de leur mère. Les femmes sont autorisées à travailler sur leurs parcelles de maraîchage uniquement après avoir rempli toutes les autres tâches quotidiennes qu'on leur a déléguées. Par contre les hommes pratiquent le maraîchage majoritairement à titre familial. L'argent gagné va à la caisse familiale gérée par le *lou-otigo*.

L'arboriculture est une activité pratiquée uniquement par les familles aisées, celles dont des membres vivant à Bamako ou à l'étranger ont pu financer les investissements. Elle est exclusivement masculine. Les femmes, toutes catégories confondues, n'interviennent pas dans ce secteur.

L'observation de la division du travail agricole montre que certaines tâches peuvent être effectuées par des hommes et par des femmes alors que d'autres sont sexuées. La préparation de tous les champs, à l'exception du champ de riz, est faite généralement par les hommes. Ce sont les adultes masculins membres de la famille ou des salariés qui délimitent les parcelles, labourent la terre, font le binage et répandent les fumiers. Par contre les autres tâches, depuis les semailles jusqu'à la récolte en passant par tout le suivi de la croissance des végétaux, sont effectuées parallèlement par les hommes et par les femmes sur leurs champs respectifs. Peu de temps avant la récolte, ce sont les hommes qui couchent les tiges de mil et de maïs afin de laisser s'écouler une partie de la sève et d'activer la maturité. Au moment de la récolte, les hommes et les femmes interviennent dans les différents champs, soit pour effectuer la même tâche, soit pour réaliser des tâches complémentaires : pour l'arachide, hommes et femmes arrachent les pieds de la plante ; le fauchage du maïs est pris en charge uniquement par les hommes ; seuls les hommes coupent le mil ; ils font le battage du mil et de l'arachide ; le vannage, le pilage et le tamisage sont effectués uniquement par les femmes, le plus souvent par les belles-filles du *lou-otigo* ; l'ensachage est, dans la plupart des cas une tâche féminine, dédiée aux belles-filles.

Ainsi, pour démarrer leur activité agricole, les femmes, toutes catégories confondues, ont besoin d'avoir recours aux hommes, à l'exception de la culture du riz. Elles sont contraintes soit d'employer des salariés soit d'être à la merci des membres masculins de leur *lou-o* qui n'ont pas l'obligation de les aider en raison du statut ambigu des cultures, vivrières ou de rente, dont elles s'occupent. C'est également le cas pour la récolte du maïs. Par contre, les hommes font appel à la participation des membres féminins de leur groupe sur leurs champs et parcelles, dans le cadre de l'économie familiale. Et les femmes sont dans l'obligation d'y contribuer.

Les opérations exécutées par les femmes possèdent-elles des caractéristiques techniques et une valeur sociale spécifiques ? L'examen du travail agricole des femmes révèle avant tout l'atomisation du travail des épouses et des belles-filles : les travaux agricoles des hommes sont collectifs tandis que les femmes travaillent individuellement sur leurs parcelles ou leurs champs respectifs, assistées par leurs propres filles¹⁴. Dans l'espace matériel de l'unité domestique on constate l'opposition entre le grenier commun des hommes et les greniers individuels des belles-filles. Cette opposition est en lien direct avec l'organisation du travail : l'usage commun de la récolte donne lieu à un travail collectif tandis que le stockage individuel contraint à un travail solitaire. On peut y voir également un marquage supplémentaire de la position de celles qui, à la différence des filles du *lou-otigo*, rejoignent le *lou-o* après leur mariage et dont l'intégration dans le groupe n'est jamais complète.

L'individuation du travail agricole des femmes ne contribue-t-elle pas à créer entre elles un climat de concurrence et

¹⁴ L'individuation du travail agricole féminin est également constatée par Pollet et Winter sur leur terrain au sein d'un village soninké : « Le travail féminin est fondé sur le principe individualiste : l'épouse ayant reçu en prêt de son mari l'usage d'un lopin, est seule à le cultiver avec ses filles célibataires » (1971 : 396). Par contre, dans le village de Bako, il ne s'agit absolument pas d'une récolte dont une femme « dispose librement à son avantage [...], la consommant, la vendant à sa guise » (*ibid.* : 396-397).

de rivalité ? À tout le moins, ne constitue-t-elle pas un frein à l'expression de la solidarité ?

La division sexuelle du travail est, par ailleurs, redoublée par les attitudes corporelles. Il y a une opposition entre les postures dans lesquelles s'exécutent les opérations réservées à chacune des catégories de sexe : la position droite du battage s'oppose à la position courbée caractérisant la majorité des opérations exécutées par les femmes, même en dehors du domaine agricole. On peut également commenter le fait que les hommes cueillent les fruits directement sur l'arbre tandis que les femmes, comme les enfants, ont uniquement le droit de ramasser les fruits tombés à terre. Je me limiterai à constater les aspects matériels et la valeur qui sont conférées aux opérations elles-mêmes. Les opérations exécutées par les femmes, en règle générale mais également faute de dispositifs technologiques, sont plus longues, objectivement plus pénibles et souvent dévalorisées. Elles sont représentées avant tout comme des corvées. Le vannage du mil en constitue un bon exemple. Cette opération est effectuée au milieu de nuages de poussière.

Le mode d'organisation du travail agricole est ainsi avant tout marqué par une division sexuelle du travail. La manière dont est gérée la reproduction de l'unité domestique et plus particulièrement le travail d'entretien corporel et matériel de l'ensemble des membres du *lou-o*, qui concerne uniquement les femmes, révèle également à quel point ce groupe est divisé et hiérarchisé.

Les femmes au sein de l'unité domestique – un groupe divisé et hiérarchisé

L'organisation de l'ensemble du travail au sein des *lou-ow* villageois se caractérise par une hiérarchisation assez complexe qui dépasse le genre : chacun-e se voit attribuer des tâches selon son genre, selon son âge et selon la place qu'elle/il occupe à l'intérieur de la structure familiale. Un rapport hiérarchique existe entre les femmes au sein de l'unité de résidence opposant celles qui sont issues de la lignée du *lou-otigo* à celles qui sont arrivées dans le *lou-o* suite à leur mariage. Les premières ont une position

privilegiée qui se manifeste en particulier par l'obligation faite aux secondes de leur rendre service.

La configuration familiale marquée par l'autorisation de la polygynie définit un autre principe hiérarchique qui régit les rapports entre les femmes liées à la lignée du *lou-otigo* par alliance, celui de l'antériorité, défini, lui, soit par l'ordre d'arrivée, soit par l'âge. Il privilégie d'une part la position d'une première épouse par rapport à ses co-épouses, et d'autre part la position des épouses du *lou-otigo* par rapport à leurs belles-filles. Une première épouse est dispensée de certains travaux à l'arrivée d'une co-épouse, de même que l'installation d'une belle-fille dans le *lou-o* permet aux épouses du *lou-otigo* de lui déléguer la plupart des tâches d'entretien corporel et matériel. Selon mes interlocutrices, il est mal vu qu'une épouse d'un *lou-otigo* partage un travail avec une de ses belles-filles.

Ces différentes divisions au sein du groupe des femmes se manifestent à travers l'occupation de l'espace. Limitons-nous à en mentionner ici quelques exemples tirés de mes observations au village au sein du *lou-o* de Kalilou, le *galo-tigo*. Ses épouses s'assoient durant la journée soit devant leurs chambres, soit sur leurs bancs situés devant leur bâtiment, ou encore à l'entrée de la cour dans un coin ombragé. Elles ne s'approchent de la cuisine que si elles veulent, d'une manière occasionnelle, préparer un petit plat pour elles-mêmes ou pour leur mari. Elles n'entrent jamais dans le hall du nouveau bâtiment où sont assises leurs belles-filles durant les heures chaudes de la journée. Ces dernières, de leur côté, ne sont pas autorisées¹⁵ à venir s'asseoir sur le prolongement de la véranda du bâtiment des « vieux ». Par contre, les après-midis, elles sont sollicitées par leurs belles-mères pour venir leur tenir compagnie sur leurs bancs ou à l'entrée de la cour.

¹⁵ Le choix des termes utilisés (ici, le verbe « autoriser ») est lié aux rapports de pouvoir entre les différentes catégories au sein du *lou-o*. D'autres éléments que nous ne sommes pas en mesure de développer ici (voir Feldman, 2009) permettent de conclure que le non-accès des épouses du *lou-otigo* à certains lieux du *lou-o* est le résultat d'évitement, tandis que celui des belles-filles est une question d'autorisation.

La différence de statut entre les épouses du *lou-otigo* et leurs belles-filles détermine également la composition des groupes de commensalité féminins. Les épouses du *lou-otigo* constituent un groupe avec leurs filles, parfois également leurs petites-filles, qui est dissocié de celui unissant leurs belles-filles. Notons que l'ensemble des hommes adultes qui se restaurent dans le *lou-o* – le *lou-otigo*, ses frères, ses fils, ses invités et son salarié – se répartissent également en plusieurs groupes de commensalité. Mais cette répartition n'est pas rigide. Il arrive qu'un des fils du *lou-otigo* se joigne au groupe de ce dernier, par exemple dans les cas où il est le seul parmi ses frères à être présent dans le *lou-o* au moment du repas. De même, lorsque les fils du *lou-otigo* se restaurent dans les champs, ils partagent leur plat avec leur salarié. Cela signifie que, même si en aucun cas le *lou-otigo* ne s'associe pour partager un plat avec ses subordonnés, les autres hommes du *lou-o* peuvent se joindre à un groupe existant au lieu de manger tous seuls. Une telle flexibilité n'existe pas en ce qui concerne les femmes du *lou-o*. En aucun cas, une belle-fille ne partagera le plat de ses belles-mères. De même, une fille mariée, en visite dans son *lou-o* d'origine, ne partagera pas son plat avec ses belles-sœurs.

La position privilégiée des épouses du *lou-otigo* par rapport à celle de ses belles-filles se manifeste également à travers les matériaux dont sont construits les bancs mis à leur disposition dans la cour¹⁶ : tandis que ceux des belles-filles sont faits en bois, ceux des épouses du *lou-otigo* sont construits en ciment. Lorsque le nombre de chaises est limité, celles-ci sont réservées en priorité aux épouses du *lou-otigo*, tandis que les belles-filles s'assoient auprès d'elles sur des tabourets.

Outre la division du travail entre les différentes catégories de femmes et la fragmentation du groupe des femmes qui se manifeste dans l'occupation de l'espace, certaines cérémonies publiques sont l'occasion d'instaurer la méfiance et la rivalité entre femmes, plus particulièrement entre co-épouses. Durant les festivités d'un second ou ixième mariage, une attention particulière est réservée aux

¹⁶ Pour s'asseoir, s'allonger ou y étaler leur vaisselle à sécher.

anciennes épouses, notamment à la première. Le mercredi soir¹⁷, la veille de l'arrivée de la nouvelle épouse, les femmes qui dansent dans la cour du *lou-o* viennent se mettre autour de la première épouse et les griottes chantent ses louanges. Le soir de l'arrivée de la mariée, la première épouse est également très entourée.

Lors de la célébration du mariage de Yuba, un petit-fils d'un des frères du *galo-tigo*, le mercredi soir, les femmes du village ont entouré Mako, sa première épouse, et les griottes ont chanté ses louanges. Même le jeudi soir, quand la nouvelle mariée, Jaratou, est entrée dans la chambre nuptiale, c'est plutôt devant la chambre de Mako que les femmes ont dansé. Jaratou est restée assise dans sa chambre derrière un rideau, en présence seulement des deux femmes qui l'avaient accompagnée depuis son village.

On m'a fourni plusieurs interprétations de ce rituel. Pour certaines femmes, c'est une manière de soutenir la première épouse pour qu'elle ne se sente pas abandonnée et pour l'encourager à mieux affronter la venue de la nouvelle épouse. Pour d'autres, il s'agit plutôt de calmer sa colère. Toutes ont insisté sur le fait que la célébration d'un nouveau mariage était un moment difficile pour une co-épouse. Elle reçoit des consignes sur la façon de se comporter à l'arrivée de la nouvelle mariée dans le *lou-o* du mari. Dès son arrivée et jusqu'au moment où la nouvelle mariée entre dans la chambre nuptiale, on recommande à la première épouse d'aller s'asseoir sur une pierre dans sa propre chambre. Les avis concernant l'objectif de cette recommandation sont partagés. Pour certaines, cet acte empêcherait que la co-épouse soit délaissée par le mari. Pour d'autres, l'objectif serait de garantir une position dominante à la première épouse.

Les discours des griots et des griottes présent-e-s, dont le rôle avoué ce jour-ci est d'encourager la co-épouse, contribuent en réalité à la dramatisation de l'événement. En fait, il semblerait que d'une certaine façon à travers leur discours, ils/elles alimentent la rivalité et l'hostilité entre les épouses. Il est important de noter que le soutien et la solidarité que le public féminin manifeste ce soir-là

¹⁷ Au village, les festivités du mariage commencent le mercredi soir et se terminent le samedi.

à la première épouse ne soient pas provoqués par un mal-être explicité par la co-épouse mais qu'ils fassent, en fait, partie du protocole de la célébration.

La célébration du mariage constitue donc une occasion de reconnaître publiquement les souffrances, présentées comme « inévitables », d'une épouse lorsque son mari prend une autre femme. Elle est aussi, en parallèle, un moment d'affirmation des rapports de pouvoir entre les co-épouses¹⁸. Ces données rejoignent les conclusions de Sylvie Fainzang et d'Odile Journet, dont les enquêtes ont porté spécifiquement sur les ménages polygynes au Sénégal et en France : « La rivalité est donc une donnée structurelle de l'institution polygamique et, sans craindre de sacrifier à l'hyperfonctionnalisme, on pourrait dire qu'elle est nécessaire à son fonctionnement. [...] Il convient de noter au demeurant qu'une femme ne transgresse pas l'ordre social en exprimant sa rivalité à l'endroit de sa co-épouse. Elle se conforme au contraire au vœu de l'idéologie masculine qui souhaite le glissement du conflit homme/femme en conflit femme/femme » (1988 : 124).

L'analyse des positions sociales des femmes au sein de l'unité domestique nécessite donc de prendre en compte un ensemble

¹⁸ On tente de répercuter cette rivalité entre co-épouses à la génération suivante, à travers un discours qui distingue les relations entre frères et sœurs utérin-e-s et celles avec les autres fils et filles du père. Voici ce que m'a dit à ce sujet un homme, la quarantaine, vivant au village : « Généralement en Afrique, quand on se marie à beaucoup de... à plusieurs femmes, généralement la dernière femme, c'est la bien aimée et ses enfants aussi. C'est comme ça. [...] Un adage khassonké disait qu'il y a plus de pitié dans le sein que dans la barbe. Je ne sais pas si tu comprends ça ? Quand deux personnes sont de la même mère, ils sont plus proches, il y a plus de pitié entre eux, plus de correspondance entre eux. Par contre quand tu as deux personnes qui ont des mères différentes et qui ont un même père, il y a moins de pitié, moins de relations. Bon, tu comprends. [...] Dans les familles bien organisées, dans les familles bien éduquées, un étranger ne peut pas voir cette différence parce que le père les a organisés de sorte qu'un étranger de passage ne peut pas comprendre ça, qu'il y a des problèmes entre les gens de la famille. Ah, non ! Il faudra faire des mois ou des années pour comprendre quelque chose [...] » (extrait d'un entretien avec Momo, un des fils du *lou-otigo*).

complexe et articulé de rapports de pouvoir : les rapports de pouvoir entre les sexes au sein du segment de lignage se surajoutent à d'autres rapports de pouvoir, entre les groupes d'âge, entre les femmes liées au lignage par filiation et celles liées par alliance. Les mobilités géographiques introduisent une hiérarchisation supplémentaire au sein du groupe des femmes. Les processus migratoires situent les femmes installées en France tout en haut de l'échelle, celles vivant dans une grande ville, à Bamako notamment, en position intermédiaire et celles vivant au village tout en bas.

Leur supériorité se manifeste d'abord par la possibilité des premières de transgresser ouvertement certaines normes sexuées durant leurs visites au pays. Ainsi, elles accèdent aux espaces initialement réservés aux hommes. Même mariées, elles se promènent dans le village en pantalon, sans recouvrir systématiquement leurs cheveux. En outre, notons que durant leurs visites au pays, les femmes du village installées en France sont autorisées à séjourner dans le *lou-o* de leur père au moins pendant une certaine période. Et même pendant le temps qu'elles passent dans le *lou-o* de la famille de leur mari, elles sont dispensées de travailler. Selon l'épouse du fils aîné du *galo-tigo*, on considère qu'elles ont perdu l'habitude du travail au village et ne supporteraient plus les corvées d'eau ou de lavage du linge au fleuve. Par leurs vêtements « occidentaux », le port de lunettes de soleil, la possession d'une trousse de médicaments, de magazines et de produits alimentaires venant de France, ces femmes en visite au pays affichent leur distinction. Leurs trajectoires migratoires leur ont permis de se libérer de la position de belles-filles, en raison de l'éloignement du *lou-o* des parents du mari.

Cette ascension au sein de la hiérarchie familiale est en complète opposition avec la position inférieure qui est le lot des villageoises partant s'installer en ville à l'intérieur du pays. Ainsi les jeunes filles envoyées par leurs *lou-otigow* depuis le village sont en règle générale surchargées de travail. Souvent la justification avancée est de décharger leurs homologues bamakoises de certaines tâches à la maison pour qu'elles puissent se consacrer à leurs études. Cette position subalterne est souvent aussi le sort réservé

aux épouses villageoises qui viennent s'installer en ville dans le *lou-o* de leur mari.

À Bamako, j'ai rencontré une jeune femme bamakoise qui venait de se marier avec un homme vivant en France. Cette jeune femme avait réussi à négocier de ne pas déménager dans le *lou-o* du père de son mari, d'avoir son propre appartement et de ne venir préparer des repas chez le père de son mari que deux fois par semaine. Par contre, la première épouse de son mari, qu'il a épousée dans le village de son père et qu'il a fait venir ensuite à Bamako, n'avait aucune de ces prérogatives. Au contraire, elle a dû combler l'absence de sa co-épouse.

Dans cet exemple, nous pouvons supposer que les privilèges dont a bénéficié l'épouse bamakoise sont en lien direct avec sa position de deuxième épouse, choisie par le mari lui-même, contrairement à l'imposition de la première épouse. Cette double position de femme originaire du village et d'épouse non choisie par son mari est très fréquente.

Même quand il s'agit d'une visite, et non d'une installation, en aucun cas le séjour en ville n'est associé à une quelconque ascension sociale ou une quelconque possibilité d'échapper aux contraintes du mode d'organisation du travail au sein du *lou-o* (à l'exception des malades).

Lorsque j'ai rendu visite à une femme du village du segment du lignage du *galo-tigo* qui était enceinte, venue à Bamako pour échapper aux travaux au village, je l'ai trouvée en train de participer à la préparation du repas : elle secondait l'une des femmes de la maison.

À travers ces différents exemples il ressort que l'insistance sur l'imbrication des rapports de pouvoir au travers de concepts comme la « consubstantialité » des rapports sociaux (Kergoat, 2001) ou l'« intersectionnalité » des systèmes d'oppressions (Crenshaw, *op. cit.*) est pertinente pour l'analyse des rapports sociaux de sexe dans le milieu étudié. Ces concepts mettent l'accent sur le fait que « les rapports sociaux sont multiples, qu'ils cohabitent les uns avec les autres, et qu'aucun d'entre eux ne détermine la totalité du champ qu'il structure » (Kergoat, 2001 : 87).

Conclusion

Claude Meillassoux qualifie de « gynécomobiles » les sociétés qui pratiquent la patri/virilocalité, révélant ainsi ce que le terme virilocalité dissimule (Meillassoux, 1997 : 51). Mais il n'en tire pas toutes les conséquences en ce qui concerne la personne elle-même qui est transférée d'une unité domestique à une autre, voire très souvent d'une localité à une autre. C'est plutôt la démarche de l'anthropologie féministe qui nous a permis de mettre en lumière des éléments décisifs dans l'analyse des rapports sociaux intrafamiliaux dans le milieu étudié ; en mariant une femme dans un autre village que celui où elle a grandi, on l'éloigne de son réseau familial et amical. Outre les difficultés de devoir affronter une nouvelle vie sans repères ni soutien de ses proches, la dispersion des jeunes filles dans différents villages les condamne à un isolement supplémentaire. La hiérarchie entre belles-filles et belles-mères, la méfiance qui règne entre co-épouses et entre belles-filles rendent difficiles les relations de confiance avec les autres femmes vivant dans le *lou-o*. Les normes sociales qui exigent que les femmes mariées limitent leurs absences du *lou-o* donnent peu d'occasions de tisser des liens d'amitié avec les autres villageoises. Dans un tel climat de « chacun pour soi », il est difficile d'envisager une réaction collective face à la domination masculine.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- BA Cheikh O., 1996. *Dynamiques migratoires et changements sociaux au sein des relations de genre et des rapports jeunes, vieux des originaires de la moyenne vallée du fleuve Sénégal*. Thèse de doctorat de 3^e cycle d'anthropologie. Dakar, Université Cheikh Anta Diop.
- COLLIER J. F., YANAGISAKO S. J. (eds), 1987. *Gender and Kinship: Essays Toward a Unified Analysis*. Stanford, Stanford University Press.

- CRENSHAW K. W., 1989. *Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine. Feminist Theory and Antiracist Politics*. Chicago, University of Chicago Legal Forum : 139-167.
- FAINZANG S., JOURNET O., 1988. *La femme de mon mari : anthropologie du mariage polygamique en Afrique et en France*. Paris, L'Harmattan.
- FELDMAN N., 2009. *Migrations de l'oppression : rapports sociaux de sexe et divisions du groupe des femmes au sein d'un segment de lignage originaire de la région de Kayes (Mali)*. Thèse en sociologie sous la direction de F. Muel-Dreyfus. Paris, EHESS.
- GUILLAUMIN C., 1992. *Sexe, race et pratique du pouvoir : l'idée de nature*. Paris, Côté-femmes.
- KERGOAT D., 2001. « Le rapport social de sexe. De la reproduction des rapports sociaux à leur subversion », in *Les rapports sociaux de sexe*. Paris, PUF/Actuel Marx, 30 : 85-100.
- KERGOAT D., 2004. « Division sexuelle du travail et rapports sociaux de sexe », in HIRATA H., LABORIE F., LE DOHARE H. et al. (dir.), *Dictionnaire critique du féminisme*. Paris, PUF : 35-44.
- LAVIGNE DELVILLE Ph., 1991. *La rizière et la valise : irrigation, migration et stratégies paysannes dans la vallée du fleuve Sénégal*. Paris, Syros alternatives.
- MATHIEU N.-C., 1991. *L'anatomie politique : catégorisations et idéologies du sexe*. Paris, Côté-femmes.
- MATHIEU N.-C., 1998. « Remarques sur la personne, le sexe et le genre », *Gradhiva*, 23 : 47-60.
- MEILLASSOUX C., 1975. *Femmes, greniers et capitaux*. Paris, Maspero.
- MEILLASSOUX C., 1997. « Modalités historiques de l'exploitation et de la surexploitation du travail », in *L'économie de la vie : démographie du travail*. Lausanne, Éditions Page deux.
- MEILLASSOUX C., 2001. *Mythes et limites de l'anthropologie : le sang et les mots*. Lausanne, Éditions Page deux.
- POLLET É., WINTER G., 1971. *La société soninké*. Bruxelles, Presse de l'université de Bruxelles.

RODENBURG J., 1997. *In the Shadow of Migration: Rural Women and Their Households in North Tapanuli, Indonesia*. Leiden, KITLV Press.

TABET P., 1998. *La construction sociale de l'inégalité des sexes : des outils et des corps*. Paris, L'Harmattan.

Résumé

Dans les études des systèmes de parenté qui ne se revendiquent pas féministes, « ego » est presque sans exception considéré comme appartenant à la catégorie « hommes » et l'analyse porte principalement sur les rapports d'« ego » avec les membres appartenant à la catégorie « hommes » de son lignage. Dans le cadre du présent article nous nous proposons d'examiner à travers un retour sur une enquête empirique l'apport d'une perspective féministe à l'analyse anthropologique. Il s'agit d'une étude portant sur les relations entre membres (hommes et femmes) d'un segment de lignage originaire du village de Bako (Mali) et dispersé sur plusieurs territoires. Il en ressort que des outils conceptuels forgés par des anthropologues féministes permettent de mettre en lumière les rapports de pouvoir au sein de l'unité familiale et ainsi de mieux saisir la marge de manœuvre que cette configuration familiale offre aux femmes.

Mots-clefs : anthropologie féministe occidentale, rapports de pouvoir, genre, division sexuelle du travail, famille.

Summary

Family Relationships and Gender Relations in Mali

In non-feminist studies of kinship systems, « ego » is almost without exception considered to belong to the category « men » and the analysis focuses on the relationship between « ego » and members belonging to the category « men » of his lineage. Within the framework of the present article, I examine the contribution of a feminist perspective to anthropological analysis by revisiting an empirical study. The latter examines the relationship between members (men and women) of a lineage segment originally from the village of Bako (Mali) and scattered over several territories. What emerges is that the conceptual tools developed by feminist anthropologists throw light on power relations within the family

Nehara Feldman

unit and therefore allow for a better understanding of the room for manoeuvre which this family configuration offers women.

Key-words: Western feminist anthropology, power relations, gender, sexual division of labour, family.

* * *